

## O convertido “evangélico”: figura da descrição da modernidade religiosa<sup>1</sup>

Le converti «évangelique», figure de description de la modernité religieuse

Danièle Hervieu-Léger \*

Tradução: Leonardo Gonçalves Alvarenga\*\*

A escola francesa de análise sociológica da religião está repleta de grandes autores, que com muita perspicácia criaram conceitos e analisaram diferentes dinâmicas religiosas. Quem estuda religião sabe quem são estes autores (Durkheim; Mauss; Bastide; Deroche etc) e o quanto suas produções têm sido válidas em diferentes contextos além do europeu. Danièle Hervieu-Léger se destaca nesse universo, principalmente pelo revisionismo da clássica noção de secularização. Um dos seus mais conhecidos livros, *O Peregrino e o Convertido*, publicado pela editora Vozes (2008), sintetiza e consagra seu pensamento sobre religião e modernidade e suas transformações. Danièle Hervieu-Léger é professora aposentada do Centre D'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, e pesquisadora do Groupe de Sociologie des Religions do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS-Paris) e já foi diretora de Estudos na École des Hautes Etudes em Sciences Sociales (EHESS).

Este artigo faz parte da coletânea organizada pelo historiador francês Sebastien Fath, com o título *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion: Entre ruptures et filiations* (O protestantismo evangélico, um

---

<sup>1</sup> Texto publicado originalmente em francês com o título: *Le converti «évangelique», figure de description de la modernité religieuse*. In: FATH, Sebastien. *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion: Entre ruptures et filiations*. 2004. p. 207-213. Traduzido por Leonardo Gonçalves de Alvarenga, Doutor em Ciência da Religião da PUC-SP, membro do CRELIG e NUPEQ (UEMS), com a permissão da autora, Danièle Hervieu-Léger.

\* Directrice d'études de l'EHESS - ancienne présidente de l'EHESS

\*\* Doutor em Ciência da Religião - PUC-SP. País de Origem: Brasil. E-mail: [alvarengalg2@gmail.com](mailto:alvarengalg2@gmail.com).

cristianismo de conversão: entre rupturas e filiações), fruto de uma conferência internacional com uma abordagem coletiva, transversal e internacional organizada de 14 a 16 de março de 2002 pelo Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, em parceria com o Centre National de la Recherche Scientifique e a seção de ciências religiosas da l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne) da França, Estados Unidos, Grã-Bretanha (Escócia e Inglaterra) e Brasil. Dos participantes brasileiros e conhecidos no país, temos Leonildo Silveira Campos (Mackenzie), Dario Paulo Barrera Rivera (Umesp) e Paul Freston (UFSCar / CIGI). O artigo de Danièle Hervieu-Léger traz um olhar de quem se consagrou nas pesquisas sobre o catolicismo, portanto, pouquíssimas análises sobre evangélicos. Nesta apresentação em forma de colóquio, como observação, a socióloga é cuidadosa como alguém que entra em um universo pouco conhecido e opta por uma análise histórica, com recortes daquilo que inspirada em Ernest Troeltsch é chamado de Períodos Típicos da história do cristianismo para enfim tirar as conclusões devidas.

## **1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS ANTERIORES**

O único tema que pode me levar a intervir neste simpósio que reúne especialistas em protestantismo é, sem dúvida, ter proposto, em um trabalho publicado em 1999, com atenção especial aos fatos da conversão na análise sociológica da modernidade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 1999). A figura do “convertido”, construída como uma figura típica do indivíduo que “escolhe” sua religião, parece-me capaz de constituir uma figura de descrição particularmente eficaz dessa modernidade, possibilitando a conexão entre um ponto de vista interpretativo (que destaca o caráter “escolhido” das identidades religiosas em uma sociedade de indivíduos) e uma observação empírica: a da extensão dos fenômenos contemporâneos de conversões em escala planetária (muito além de somente conversões evangélicas e muito além de conversões ao cristianismo). Nesta perspectiva, a figura do convertido não tem outra ambição que não seja constituir como referência em um trabalho de ordem analítica da cena religiosa mais contemporânea.

Ao propor este *paper* com foco no convertido evangélico, como uma possível descrição da modernidade religiosa, tenho diante de mim um desafio

metodológico. Sendo este de testar essa figura a partir de traços específicos que carrega quando identificado, baseados na configuração histórica do “protestantismo de conversão”. Assim, dois imperativos se apresentam para mim. O primeiro será de restituir a emergência histórica desta figura, na sua ligação com a construção da modernidade religiosa desde a Reforma do Século XVI. O segundo é questionar o significado dessa figura para todo o campo religioso (e não apenas para a esfera do protestantismo) em diferentes momentos históricos típicos nos quais ela se afirma de forma particularmente forte. Logicamente esta proposta enfrenta dois limites irredutíveis: a primeira são as dimensões dessa intervenção, a segunda (e principal) são das minhas próprias competências. No entanto, me esforçarei para jogar esse jogo, sob controle e supervisão dos historiadores que esta abordagem “descuidada” pode começar. Escondi-me (pelo menos até certo ponto) de suas críticas legítimas, esclarecendo que estou tentando uma abordagem sociológica (e não histórica). Isso tem como objetivo não restaurar a trajetória histórica do protestantismo de conversão, mas operar “recortes” que correspondam a “períodos típicos” (no sentido em que Troeltsch estabelece “períodos típicos” da história do cristianismo) nos quais a figura do convertido evangélico funciona como uma análise privilegiada da configuração da modernidade religiosa num dado momento.

A escolha desses momentos-chave é seletiva, não arbitrária. Corresponde a um viés analítico, que defini a fim de tentar responder às seguintes perguntas: 1) De que maneira a figura do convertido evangélico reúne as características típicas desses diferentes momentos dos quais se permite enxergar uma reconfiguração global (além das esferas do protestantismo) das relações entre religião, sociedade e cultura? 2) Como essa figura possibilita decifrar essa configuração? Em outras palavras, em que estamos autorizados a compreendê-lo como uma figura de descrição adequada, do ponto de vista do problema geral que estamos enfrentando, a saber, o da genealogia religiosa de nossa modernidade. Nesse sentido, pensei em três momentos típicos: O primeiro é o momento pietista, que surgiu e se espalhou na Alemanha e na Europa no século XVII. O segundo é do surgimento pentecostal nos EUA, na virada do século XX. O terceiro é o da onda de movimentos carismáticos, que se estende em escala planetária (e ultrapassa as fronteiras do protestantismo).

Parece-me possível identificar a especificidade de cada um desses três momentos de acordo com três dimensões que podem ser usadas para sua perspectiva comparativa. Nos três casos, a conversão evangélica se afirma como uma experiência religiosa em tempos de crise. Nos três casos, a conversão evangélica é apresentada como um modo narrativo de construção de subjetividades no modo de crer. Finalmente, nos três casos, a conversão evangélica constitui um vetor de recomposição das figuras do crer. São essas três dimensões que formam a estrutura deste texto.

## **2 A CONVERSÃO EVANGÉLICA COMO EXPERIÊNCIA RELIGIOSA EM TEMPOS DE CRISE**

A noção de “crise”, tanto religiosa quanto social, é uma noção formidável e difícil de lidar. Se a modernidade é definida, como sugere Marcel Gauchet, como “imperativo de mudança” (GAUCHET, 1985), que se torna seu princípio organizador, logo a “crise” é a condição estrutural da modernidade. Pode-se admitir, no entanto, que conjunturas históricas precisas podem ser consideradas como “picos de crise”, caracterizadas tanto por uma rápida transformação das condições materiais da vida, quanto por uma revisão geral de instituições e relações sociais, e por uma revolta das evidências compartilhadas dentro de uma determinada sociedade.

Assim, no que diz respeito ao pietismo, Hartmut Lehman insiste fortemente no choque social e cultural que marca os anos de 1620-1720 na Europa e particularmente na Alemanha (LEHMAN, 2001). A “crise” é primeiramente o resultado de uma situação objetiva degradada: a degradação do clima na Europa tem efeitos dramáticos na produção agrícola. A escassez de alimentos e a fome são agravadas com o agravamento das situações de guerra. Epidemias geraram rumores que pioram o sentimento subjetivo comum de uma ameaça ligada à deterioração catastrófica da ordem mundial. Os fenômenos da caça às bruxas e da caça aos judeus experimentaram um ressurgimento impressionante no final da década de 1620. No entanto, e paradoxalmente, esses anos conturbados também foram os da afirmação de um novo mundo. Esses foram os anos da grande ascensão econômica e cultural da Holanda. É o triunfo na França, em particular, e em toda Europa do absolutismo como um modo

racional e eficaz de gestão política. A explosão do barroco, ao mesmo tempo de um desenvolvimento científico sem precedentes. Medos, massacres antijudaicos (*les pogroms*) e angústias objetivas e subjetivas de todos os tipos, a Europa dá início a uma nova ordem política e econômica. Para o historiador alemão, essa situação contraditória é a chave para compreender as turbulências religiosas da época, turbulências que preocupam - mais do que as camadas aristocráticas ligadas a um além-mundo (*arrière-monde*<sup>2</sup>) em desmoronamento, ou os estratos populares mergulhados na miséria - dos estratos médios no processo de acesso a educação.

A efervescência religiosa peculiar a seus estratos sociais em uma situação política cultural, econômica e intermediária manifesta-se, antes de tudo, pela forte consciência apocalíptica que “os organiza”. Vemos florescer neste período uma enormidade de “cenários do fim”, comentado e pregados em excesso. Vemos o desejo de uma mudança de vida em afirmação, da qual uma experiência religiosa renovada é considerada chave. Nesses tempos críticos, a religião é ao mesmo tempo formidável “poder de consolação” e um “fermento utópico ativo”. Esse apelo à experiência é inseparável de uma crítica vigorosa a “sequidão” (*secura*) das instituições, a qual opomos a densidade das pequenas comunidades emocionais fervorosas, que tecem relações entre elas e constituem um ambiente estruturante. Por fim, é necessário sublinhar o vínculo existente entre esse apelo à experiência religiosa e o novo universo do conhecimento (o desenvolvimento das ciências históricas em particular, no que diz respeito ao momento pietista) que se desenvolve no exato momento em que a dúvida se estabelece quanto ao “progresso” que esse conhecimento traz. Essa dialética de desenvolvimento e garantias ligada ao surgimento da ciência e às preocupações que ela suscita é uma característica mantida.

Em relação ao segundo momento (o momento pentecostal), não há dúvidas sobre a existência de um “pico de crise” na sociedade americana. Profundamente desestabilizado política e socialmente com o fim da guerra civil, o cenário americano é caracterizado tanto pela gravidade de uma crise agrícola

---

<sup>2</sup> Segundo Nietzsche, *arrière-monde* representa um universo de formas imutáveis, afastadas do devir, que os filósofos tradicionais (especialmente Platão) presumiam existir.

que está afetando regiões inteiras, especialmente no Sul, quanto por um prodigioso desenvolvimento técnico e industrial que beneficia maciçamente a grandes cidades do Norte. Desigualdades sociais e disparidades regionais estão aumentando dramaticamente e abalando as bases da cultura democrática americana. Os avanços científicos - em primeiro lugar, a publicação de Darwin em 1859 de *The Origin of Species*, seguida em 1871 por *Descent of Man*, mas também o progresso da exegese histórico-científica - minam um "mundo comum americano" fortemente imbuído de cultura bíblica. Esse período foi marcado, também ali, tanto pelo desenvolvimento da educação quanto pelo aumento de medos irracionais que se cristalizaram nas caças aos negros realizadas pela Ku-Klux-Klan. Neste contexto crítico se dá o surgimento do pentecostalismo histórico, do qual Jean Séguy destaca a forte consciência *parousiaca*<sup>3</sup>, a dimensão da intensidade emocional buscada na vida comunitária e a difusão social em rede (SÉGUY, 1975). Nesse caso, a conversão constitui a maior experiência por meio da qual ocorre a passagem das antigas expectativas messiânicas que devem ser abandonadas (Os pressupostos do Segundo Adventismo falharam. A visão da América como a nova Sião não resistiu ao trauma da guerra civil) e o retrato individualizado e internalizado (modernizado, portanto) de uma mudança radical na vida acessível daqui de baixo.

Coloquemo-nos agora no momento contemporâneo, também marcado por contradições explosivas: um prodigioso desenvolvimento econômico e técnico à escala planetária e o agravamento maciço das desigualdades, o avanço de uma organização globalizada e uma desregulamentação generalizada, que registra, entre outros, nas novas formas tomadas pela guerra. A consciência da ameaça de que essas fortes contradições pesam sobre a sobrevivência coletiva é marcada tanto na ambivalência da relação com a ciência (da qual tudo se espera e da qual tudo é temido), quanto na obsessão pelo risco (BECK, [1986] 2001), agravado pela consciência de que esses riscos são de origem humana (os "riscos fabricados" de que trata A. Giddens (1994)) e o próprio avesso das conquistas que fez para se submeter à natureza e a todo o universo. Isto dá origem a novos temores, mas também a novas manifestações coletivas reacionárias, sempre passíveis de se

---

<sup>3</sup> Referente a *parousia* – final dos tempos, segunda vinda de Jesus Cristo.

concretizarem em diversas formas de “caça às bruxas”. Também dá origem a uma efervescência religiosa, à qual estão intimamente associadas a busca de uma experiência religiosa pessoal de um tipo emocional e a aspiração por uma mudança de vida. No entanto, convém notar que, ao contrário dos dois momentos anteriores, esta aspiração de mudar de vida só se expressa excepcionalmente na forma de esperança *parousíaca*. A representação utópica de outro mundo é comumente absorvida no ideal pessoal de realização do indivíduo neste mundo. Essa lógica de intramundanização e subjetivação da representação da mudança associada à conversão religiosa é particularmente visível na direção dada, nos movimentos carismáticos contemporâneos, ao tema da cura. Longe da obtenção milagrosa das curas físicas e psíquicas concedidas a quem entra, por conversão, numa nova vida, ser interpretado como tantos “sinais”, acreditando a promessa do cumprimento final e perfeito prometido ao crente regenerado no outro mundo, é a própria noção de “salvação” que nos permite dizer, de forma metafórica, a verdade da cura completa (corpo e espírito) oferecida agora e neste mundo àqueles que se voltam para Deus. Essa inversão de sentido da metáfora entre cura e salvação marca a grande distância cultural que se estabelece entre as formas contemporâneas e antigas de religiosidade carismática (HERVIEU-LÉGER, 2001).

### **3 A CONVERSÃO EVANGÉLICA COMO MODO DE CONSTRUÇÃO NARRATIVA DA SUBJETIVIDADE CRENTE**

Na conjuntura crítica que acabamos de descrever e que pode ser analisada, nos três casos, como passagem de um mundo a outro, observamos que a conversão pode ser vislumbrada, do lado dos indivíduos que se convertem, como modo de “fazer sentido”, de reorganizar o caos que o mundo dá para ver e que se sente subjetivamente como um calvário de desordem tanto interna como externa. A história da conversão traz esse ordenamento. Podemos resumir dizendo que a conversão evangélica é o dispositivo simbólico e prático (porque implica uma mudança concreta de vida) por meio do qual se realiza para o indivíduo a passagem de um antigo mundo religioso - caracterizado pela alienação do divino em relação para o mundo e em relação a si mesmo - para um novo mundo religioso. Ao mesmo tempo como o convertido internaliza a relação com o divino,

constrói, por meio dessa inversão (do exterior para o interior), uma relação subjetivada e intramundanizada com a promessa que essa relação contém. Do momento pietista aos fenômenos carismáticos contemporâneos, podemos ler a trajetória histórica dessa intramundanização. Como Anne Lagny (LAGNY, 2001/2) mostra muito bem, em sua análise atenta da história de conversão de August Hermann Francke (1987), que se tornou um texto canônico de pietismo, a tradução se dá, de forma privilegiada, por meio de uma reorganização de tempo: não é mais o da humanidade do mundo que virá ao fundo dos pórticos, é o do sujeito que, através da narração da sua própria transformação, testemunha que está preso entre o que já está e o ainda não desta realização. A narrativa é sobre uma “crise”, mas não é mais a das convulsões do fim dos tempos anunciadas pelas convulsões do presente, mas a do indivíduo que reorganiza subjetivamente sua relação com o mundo presente. Deste ponto de vista, a história de Francke constitui de facto uma referência importante, devido ao seu carácter extremamente preciso e ao alto grau de reflexividade de que testemunha. Ao mesmo tempo, de acordo com Anne Lagny, a quem sigo em sua análise, serviu para “consertar” o esquema de conversão pietista específico da espiritualidade de Halle. Começa com a fase dramática da luta pela penitência, seguida do momento repentino de conversão que estabelece o homem regenerado na certeza inabalável da fé e da calma interior.

Esta história da fundação de uma identidade religiosa pessoal é um marco não só porque relata uma experiência espiritual exemplar, mas porque constitui um modelo de uma história que entra tipicamente na constituição, característica do século XVII, do gênero autobiográfico. Agora sabemos a centralidade desse gênero no surgimento da modernidade cultural, não apenas do ponto de vista da história da literatura, mas também no processo de construção da psicologia experimental. Não podemos deixar de estabelecer uma ligação, deste ponto de vista, entre a história de Francke e a biografia espiritual de Madame Guyon, que teve um destino paralelo, do ponto de vista da sua difusão cultural. Há, no entanto, uma grande diferença entre os dois documentos: enquanto Madame Guyon coloca toda a ênfase na inefabilidade do encontro íntimo e afetivo com o divino, Francke testemunha, ao contrário, uma notável preocupação com a comunicabilidade desta experiência. Este lado é inseparável do lugar ocupado, no

caso, pela motivação do saber. A conversão pietista induz um novo conhecimento do divino, que A. Lagny mostra na relação ambígua de afinidade e repulsão que mantém com a ciência d'ermica. Certamente devemos explicar a busca de Deus em uma linguagem compatível com a da ciência mundana, à qual o interessado se dedicou por anos, mas a demonstração é válida na medida em que também torna compreensível o desapontamento que ele retirou dessa ciência. Daí o lugar concedido, na reconstrução da trajetória intelectual que percorreu. Mas o objetivo é sublinhar melhor, por esse mesmo fato, a abdicação da razão que requer conversão, e a vitória da evidência da fé sensível sobre as reivindicações do conhecimento (conhecimento bíblico, exegético, linguística, etc.) para entrar no conhecimento de Deus.

Francke insiste no fato de que, na conversão, é o próprio Deus quem age: a transformação do indivíduo é total e exclusivamente o resultado de sua intervenção. Aqui encontramos a retórica clássica da história da conversão desde Santo Agostinho, retórica que também organiza todas as grandes autobiografias pietistas. Mas a de Francke é particularmente ilustrada pela sutileza da análise das sequências psicológicas do curso. Essa sutileza constitui, ao mesmo tempo, um questionamento pelo menos implícito do determinismo "providencialista" que o autor declina, e que Goethe critica explicitamente sobre a autobiografia de outro pietista, Jung-Stilling, em *Poesia e Verdade*. Essa capacidade de autoanálise inscreve a história de Francke no gênero especificamente moderno da autobiografia, que tem seu próprio papel de trazer à tona um novo espaço do self, ao mesmo tempo como disposição para analisá-lo e representá-lo. Essa tendência se desdobra no espaço cultural e social, mesmo nas conversões contemporâneas regidas pelo ideal da revelação de si.

#### **4 A CONVERSÃO EVANGÉLICA COMO VETOR DE RECONFIGURAÇÃO DAS PESSOAS PARA ACREDITAR NA MODERNIDADE**

Esta última observação sugere que há um vínculo - que é importante destacar - entre este trabalho de psicologização da relação espiritual como a própria forma da história da conversão induzida, e a trajetória histórica da

secularização Para medi-la, é preciso retornar à situação de “crise” que vê desenvolver, nos três momentos típicos retidos, o movimento de conversões, O que é? Em tempos de turbulência e / ou rápida mudança cultural, os crentes experimentam o estranhamento de Deus no mundo em que vivem, a plausibilidade da intervenção divina direta na história humana retrocede, ao mesmo tempo em que o poder da ciência moderna é implantado e a autonomia de o sujeito se afirma. No século XVIII, a afirmação da autonomia do sujeito convertido crente antecipa a afirmação política do sujeito (que intervirá no século XVII) e está intimamente ligada a ela. Na virada do século XX, o poder do domínio técnico e econômico do mundo cresce irresistivelmente. Alcançou um grau inigualável um século depois, no campo científico, tanto no das trocas como no da produção. Essa formidável lógica de conquista induz, em momentos históricos de forma poderosa, a agudas contradições sociais, econômicas e políticas que agudizam, ao mesmo tempo que múltiplas frustrações, um sentimento generalizado de ameaça e abandono. Este distanciamento de Deus (teorizado pelo Deísmo através da figura do “grande relojoeiro” - que reside nas profundezas dos céus após o impulso inicial dado a um mundo que deixa por sua conta) dá origem a uma forte expectativa de que o poder transformador do divino se manifesta na vida pessoal do indivíduo, trazendo-lhe consolo, cura e realização (HERVIEU-LÉGER. 2001).

Poderíamos ilustrar, no que diz respeito às três ondas de conversão - pietista, pentecostal e carismática - o modo como cada uma cristaliza, nas condições teóricas e culturais que lhe são próprias, esta dialética de acentuação da secularização vivida como apagamento de visibilidade do divino de um lado e à proximidade de um Deus, que se manifesta como um Deus “perto do coração”, um Deus íntimo, um Deus “amigo” (VATTIMO, 1998), por outro lado. Nesse movimento de intimidade do divino, podemos ver um efeito de compensação “dessecularizante”. Mas essa “dessecularização” só desempenha um papel até certo ponto, pois é também o solo em que a psicologia moderna emerge. Podemos ver, sobretudo, um dispositivo para "colocar em tensão" a crença, entre a aceitação do "silêncio divino" em um mundo humano que se tornou autônomo (ou em vias de se tornar), e a representação de uma "reviravolta" ("conversão") do coração, que se torna o suporte da utopia psicologizada “de um outro mundo”.

A figura do evangélico convertido, apreendida segundo os três “cortes” que fizemos, permite identificar modalidades históricas diferentes e singulares dessa tensão. Apresentam parentesco suficiente para que se justifique, a meu ver, tratá-los como momentos típicos da trajetória constitutiva da modernidade religiosa.

Não posso terminar este ponto sem levantar, a título de conclusão, uma questão que me remete à problemática colocada, a começar pelo título dado a esta intervenção. Em cada um dos três momentos que selecionei, observamos de fato que o conversionismo protestante faz parte de um conjunto muito maior de movimentos religiosos trabalhados pelos mesmos temas: a centralidade da experiência religiosa como meio, acesso à mudança de vida; a aspiração à intensificação de sinais suficientes para as relações afetivas comunitárias entre os fiéis regenerados e literalmente renovados no seu ser; a importância da edificação mútua e o valor atribuído ao testemunho pessoal do convertido e a ênfase finalmente colocada no poder da consolação na cura da fé. No século XVII, na virada de XIX-XX e no período contemporâneo, na Europa e em outros lugares, podemos identificar correntes espirituais completamente paralelas no catolicismo e no judaísmo. Em francês, notamos que a espiritualidade da Escola Francesa, por exemplo, testemunha do mesmo movimento de intimidade do divino. A sequência temporal 1875-1920 é marcada, na história do catolicismo, por uma onda de conversões que clamam, contra as convulsões das guerras e desgaste hegemônico da ciência moderna, à experiência emocional da presença divina na experiência íntima do crente etc. Surge, portanto, a questão da legitimidade que existe em conferir um privilégio analítico particular ao conversionismo de campo protestante, como uma descrição de figura da modernidade religiosa, ao passo que este é claramente um fenômeno mais amplo. Minha resposta será que o conversionismo de campo protestante - ao contrário do que acontece no catolicismo, onde a regulação institucional sempre retira seus direitos sobre a espontaneidade dos movimentos espirituais (da condenação do quietismo à domesticação progressiva da efervescência dos movimentos carismáticos contemporâneos) - deu à luz, e ainda informa, uma verdadeira cultura religiosa: a de um "protestantismo de conversão", que gerou uma teologia, uma eclesiologia e uma prática comunitária, cujo eco se ouviu muito além das próprias correntes conversionistas.

Esta difusão cultural do protestantismo de conversão é obviamente favorecida pelo apoio que lhe é oferecido por uma tradição teológica - a da Reforma em sentido amplo - que coloca o indivíduo no centro da economia cristã, ao invés da instituição, ou mesmo da comunidade. Mas provavelmente também se explica pelo lugar atribuído, nesta tradição, à educação e à relação com os livros: um lugar que permite uma expressão ampla (não reservada a restritas elites intelectuais) de aspiração. Tem um novo saber, dentro do qual pode ser regulada, em particular a tensão entre a experiência cristã e os novos desenvolvimentos da ciência. Seria obviamente necessário demorar-se de uma maneira muito mais precisa na análise da conversão protestante como um "ambiente cultural". Mas a menção deste traço específico é por razões que não se relacionam apenas com o tema geral da conferência e com a necessidade de encontrar meu lugar - diante do convertido evangélico.

## REFERÊNCIAS

- BECK, U. **La société durisque**. Paris: Aubier, 2001.
- FRANKL, R. **Televangelism: The Marketing of Popular Religion**. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1987.
- GAUCHET, M. **Le désenchantement du monde**. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.
- GIDDENS, A. **Les conséquences de la modernité**. Paris: L'Harmattan, 1994.
- LEHMANN, H. La crise religieuse du xvi<sup>e</sup> siècle. In: LAGNY, A. (ed.). **Les piétismes à l'âge classique**. Crise, conversion, institutions. Villeneuve d'Ascq: Éditions du Septentrion, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, D. **La religion en miettes ou la question des sectes**. Paris: Calmann-Lévy, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, D. **Le pèlerin et le converti**. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999.
- SÉGUY, J. Situation socio-historique du pentecôtisme. **Lumière et Vie**, Lyon, p. 33-58, nov.-déc. 1975.
- TROELTSCH, E. **Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen**. Aalen: Scientia Verlag, 1961. p. 733-737.
- VATIMO, G. **Espérer croire**. Paris: Seuil, 1998.